Der zweite und dritte Hauptteil

von

PLATO'S THEÄTET,

vom

philosophisch-kritischen Standpunkt

betrachtet von

Heinrich Hoffmann.

Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums in Offenburg 1883—1884.

Offenburg,
Drnck von A. Reiff & Cie.
1884.

1884. Progr.-Nr. 557.



Der Theätet handelt vom Begriff des Wissens. Es werden von diesem Begriffe der Reihe nach drei Definitionen aufgestellt, von denen die erste das Wissen der Wahrnehmung gleich setzt, die zweite es als wahre Meinung, richtige Ansicht (ἀληθὴς δόξα) bestimmt, während die dritte Definition dazu noch den Zusatz μετὰ λόγου macht. Diese drei Definitionen werden nach einander geprüft und nach einander verworfen. Darnach zerfällt der Dialog nun auch in drei Hauptteile. Im ersten Teile wird der Satz, dass das Wissen Wahrnehmung sei, mit dem Sensualismus des Protagoras (ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων) identifiziert, und diese Lehre demgemäss zuerst ausführlich entwickelt, dann ausführlich widerlegt. Den Schluss des ersten Teils (vgl. Schmidt, Fleckeisens Jahrb. Suppl. 9 n. F. 1877 S. 421) bildet die eigentliche direkte Widerlegung jener ersten Definition, die schon vorher ihren Consequenzen und ihrer Grundlage nach von Plato bekämpft worden ist.

Es wird hier (p. 184 B ff.) der Nachweis geliefert, dass es noch eine höhere Form der Erkenntnis als die blosse Wahrnehmung giebt. Wäre das Wissen lediglich Wahrnehmung, so würde die menschliche Geistesthätigkeit aufgehn in der Thätigkeit der Sinne. Was die Sinne darbieten, sind aber offenbar erst die Elemente, in deren Combination, will sagen Verarbeitung und Verwertung das Denken besteht. Diese Combinationen aber können offenbar nicht von den Sinnesorganen selbst vollzogen werden, sie müssen geleistet werden durch ein gemeinsames über den Sinnen und hinter den Sinnen Stehendes: durch die Seele selbst αὐτὴ δι' αὑτῆς (p. 185 D). Diese Reflexion auf die Sinneseindrücke wird p. 187 A δοξάζειν genannt und damit dem Gebiet der αἴσθησις das der δόξα übergeordnet. Der Nachweis, dass man neben der Wahrnehmung oder besser über ihr noch eine andere, höhere Seelenkraft annehmen müsse, war ebenso leicht, als er einfach, klar und mit einer gewissen dialektischen Schönheit, wie wir sie bei Plato so oft bewundern, von Sokrates geführt wird.

Dieses δοξάζειν, welches über dem αἰσθάνεσθαι steht, wird später (190 A) als Selbstgespräch der Seele näher bestimmt. Das Treffende dieses Ausdrucks springt sofort in die Augen. Das Denken ist ein inneres Sprechen; dieser Satz ist seitdem oft wiederholt oder, sagt man vielleicht besser, neu gefunden worden. Man muss sich indessen hüten, ihn für volle Wahrheit zu halten und etwa gar eine Theorie darauf zu gründen. Richtig ist nur, dass das Denken sehr leicht die Form des inneren Sprechens annimmt.

Es entsteht nun für Plato die Frage, ob in dem Gebiete dieser neu entdeckten Thätigkeit der Seele vielleicht das Wissen zu finden sei, und es wird demgemäss die zweite Definition vom Wissen als ἀληθὴς δόξα (p. 187 B) aufgestellt. Von einer wahren Meinung kann aber nur die Rede sein unter der Voraussetzung, dass eine falsche, dass der Irrtum möglich sei. Dieser Begriff scheint nun aber eine Schwierigkeit zu enthalten. Lässt man nämlich die Möglichkeit des Lernens und Vergessens vorerst ausser Acht, so ist zunächst zweierlei möglich: entweder wir wissen etwas oder wir wissen es nicht. Der Irrende müsste also entweder, was er weiss, für etwas anderes halten, was er auch weiss, oder, was er nicht weiss, für

etwas anderes, was er auch nicht weiss, oder, was er weiss, für etwas, was er nicht weiss, oder umgekehrt. Alle drei Fälle scheinen aber gleich unmöglich zu sein. Denn, was man weiss, für etwas anderes halten, was man weiss, scheint soviel zu bedeuten als ersteres nicht wissen. Ferner, was man gar nicht weiss, das kann man offenbar auch nicht mit etwas anderem verwechseln. Oder dieselbe Sache von einer andern Seite betrachtet: der Kreis des Möglichen zerfällt in das, was ist, und in das, was nicht ist; was nicht ist, vorzustellen scheint aber unmöglich, und somit wäre die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen.

Nehmen wir nun für einen Augenblick an, wir seien nicht imstande, die Sophistik dieser Scheinbeweise zu enthüllen, würden wir darum gleich die Möglichkeit des Irrtums ernstlich bezweifeln? Nein, für unser heutiges Denken stünde die Thatsache des Irrtums so fest, dass keine Demonstration, so schlagend sie auch zu sein schiene, sie aus der Welt schaffen könnte. Thatsachen sind eben unwiderleglich, sie fordern vielmehr ihre Erklärung, stehn aber, so lange sie noch nicht erklärt sind, darum nicht minder fest; und als eine solche Thatsache würde uns der Irrtum gelten. Ein solches Constatieren des Thatsächlichen aber, ein solches Scheiden des Wirklichen und des Gedachten ist Plato, ist im allgemeinen der alten Philosophie überhaupt fremd. Das Logische gilt ihr als wirklich und das Wirkliche muss logisch sein. Sein und Denken sind nicht bloss der Grundlage sondern auch dem ganzen Umfange nach identisch. Der Gedanke nimmt mit naiver Kühnheit die Herrschaft über die Welt in Anspruch, und der Eleatismus leugnet die Wirklichkeit des Wirklichen blos deshalb, weil das Wirkliche ein Problem ist.

Plato zweifelt ernstlich an der Möglichkeit des Irrtums; sonst wäre ihm die Erklärung dieser Möglichkeit keine so wichtige Angelegenheit, dass er ihr einen so grossen Teil des Dialogs widmen zu müssen glaubte. Den ernstlichen Zweifel vorausgesetzt, ist es dann freilich nicht mehr zu verwundern, wenn das Problem so ausführlich behandelt wird; gilt es doch zugleich die Möglichkeit der Wahrheit. Denn giebt es keinen Irrtum, so ist alles Wahrheit. Ist aber alles wahr, so ist nichts wahr, so hat Protagoras Recht und es giebt keine objektive Wahrheit, d. h. es giebt dann überhaupt nichts, was man Wahrheit nennen könnte.

Beweise für die Unmöglichkeit des Irrtums existieren für uns von vornherein gar nicht. Sehen wir aber jene platonischen Argumente genauer an, so fühlen wir die Sophistik sogleich heraus, ohne doch im Augenblick zu wissen, wo der Fehler eigentlich steckt. Wir befinden uns demnach in einem Zustande, der zwischen Wissen und Nichtwissen die Mitte hält, und, was in uns vorgeht, ist somit schon die faktische Widerlegung jenes ersten Satzes, dass es nur zwei Möglichkeiten gebe, entweder Wissen oder Nichtwissen. Doch Sokrates sagt uns ja, er lasse absichtlich Lernen und Vergessen, also die Mittelzustände, ausser Acht. Daher wollen wir jene Prämisse einmal zugeben; was daraus gefolgert wird, ist darum nicht minder unhaltbar. Denn jener vierte Fall, was man nicht weiss, für etwas zu halten, was man weiss, scheint zunächst durchaus nicht unmöglich zu sein. Ich sehe von Ferne Früchte in einem Korbe liegen; ich halte sie für Äpfel; näher getreten, erkenne ich sie als rotwangige Birnen. Ich „wusste" die Früchte nicht, ich weiss sehr wohl, was eine Birne ist: habe ich also nicht, was ich nicht wusste, für etwas gehalten, was ich wusste? Oder anders gefasst: ich weiss, was eine Birne, und weiss, was ein Apfel ist, trotzdem habe ich die Birnen für Äpfel gehalten; was ich wusste, habe ich also verwechselt mit etwas anderem, was ich auch wusste, und auch der erste Fall ist mithin nicht undenkbar. Doch für solche Fälle, wo Wahrnehmung mit ins Spiel

kommt, erkennt Plato selbst später die Möglichkeit des Irrtums an (vergl. p. 194 B: περὶ δὲ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθανόμεθα, ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἑλίττεται ἡ δόξα ψευδὴς τε καὶ ἀληθὴς γιγνομένη), und das Beispiel, das er p. 193 C anführt, ist dem unsrigen ganz analog, wenn wir die Sache in der an zweiter Stelle gegebenen Form fassen: Sokrates und Theätet werden von einem, der beide kennt, aus der Ferne verwechselt. Also, dass jene Schlüsse, mit denen Plato die Erörterung über den Irrtum eröffnet, nicht vollgiltig sind, ist klar und wird auch zum Teil von ihm selber eingesehen. Allein er fasst den Fall, wo Wahrnehmung mitspielt, nur als Ausnahme einer Regel, die er darum noch lange nicht verwirft. Woher nun aber dieser Schein eines Beweises in jener Schlussreihe, der Plato an der Möglichkeit des Irrtums zweifeln lässt? Worin liegt nun der Trugschluss? Darin, dass nicht unterschieden wird zwischen Wissen des Inhalts und Wesens und blossem Wissen des Daseins. Etwas, wovon man gar nicht weiss, kann man freilich auch nicht zum Subjekt eines Urteils machen, kann man auch nicht mit etwas anderm verwechseln; aber etwas, von dessen Dasein man weiss, dessen Qualität man nur nicht kennt, kann allerdings Gegenstand einer Aussage und damit auch einer Verwechslung sein, indem diesem x eine Qualität, ein Wesen zugeschrieben wird, von dem man weiss, das man kennt. Das ist der logische Fehler jenes Beweises. Ausserdem aber leidet die ganze Betrachtung über den Irrtum noch an einem andern Fehler, den man im Gegensatz zu dem logischen etwa einen methodischen nennen könnte. Es ist das der gänzliche Mangel des Begriffs Urteil, welches als Verbindung eines Nomens mit einem Verbum erst im Sophisten (p. 262 D) von Plato erkannt wird. Der Irrtum ist falsches Urteil, und seine Elemente sind drei an Zahl, nicht zwei, mit denen Plato immer rechnet. Die Formel des Irrtums ist nicht einfach die, dass a mit b verwechselt wird, sondern die, dass dem Subjekt a das Prädikat b statt des Prädikats c zugeschrieben wird Dieser Fehler beherrscht die ganze Untersuchung bei Plato und lässt es nie zu einem befriedigenden Ergebnis kommen, welches vielmehr erst im Sophisten mit Zugrundelegung des Begriffs Urteil gewonnen wird.

Es erübrigt für unsere Betrachtung noch jener zweite Beweis, welcher von dem Gegensatze des Seins und des Nichtseins ausgeht. Sein Fehler liegt in der absoluten Fassung des Begriffs der Negation, der doch seinem innersten Wesen nach relativer Natur ist. Der Irrtum kann allerdings nicht in der Vorstellung des schlechtweg Nichtseienden bestehn, das absolute Nichts kann man freilich nicht vorstellen, wohl aber kann man etwas vorstellen, was das eine nicht, sondern eben ein anderes ist. Auch der Begriff der Negation erhält sein Licht im Sophisten und auch dort in etwas umständlicher Form (p. 256 E.). Doch läuft die Auseinandersetzung dort schliesslich auf die Erkenntnis der relativen Natur der Negation hinaus.

Freilich könnte es scheinen, als ob Plato schon hier im Theätet die Sache durchschaut habe, wenn er nach eingesehener Unmöglichkeit, den Irrtum im Nichts zu finden, ihn nun (189 C) in der Verwechslung eines Seienden mit einem andern suchen zu müssen glaubt. In der That ist hiermit eigentlich die ganze Schwierigkeit, welche in dem zweiten Beweise hervortrat, gehoben, wenn auch die Sache für die Fassung des Begriffs der Negation nicht fruchtbar gemacht wird. Allein das neue Resultat scheint, kaum gewonnen, wieder verloren gehen zu wollen. Denn, die δόξα als inneres Gespräch der Seele mit sich selber gefasst, hat noch niemand zu sich gesagt: schwarz ist weiss oder gerade ist ungerade. Allerdings so sagt niemand zu sich, der bei gesundem Verstande ist; er sagt nicht: Sokrates ist Theätet, wohl aber kann er, den er sieht, für Sokrates erklären, während er Theätet ist. Worin besteht

nun der Unterschied zwischen beiden Fällen? Darin, meint Plato, dass im letzteren die Wahrnehmung dazu kommt. Also, schliesst er, Irrtum ist erst möglich, wenn Wahrnehmung ins Spiel kommt (194 B). Allein, wenn es auch zunächst scheinen könnte, als ob der ganze Unterschied zwischen den beiden Fällen in dem Hinzutreten der Wahrnehmung bestehe, so ist dieser in Wahrheit doch ein viel tieferer. Die Hauptsache ist, dass im zweiten Fall vier Elemente auftreten, nämlich die beiden fraglichen Wahrnehmungsbilder und die beiden Erinnerungsbilder, während es im ersten bloss zwei Elemente sind. Aus zwei Elementen ist aber der Irrtum unmöglich zu erklären, es sind dazu mindestens drei immer erforderlich. Die Dreiheit der Elemente ist aber selbstverständlich nicht auf die Fälle beschränkt, wo Wahrnehmung hinzukommt. Wenn ich Luther im Jahre 1485 geboren sein lasse, so irre ich ohne αἴσθησις, indem ich mit der Vorstellung Luther die Zahl 1485 statt 1483 in Verbindung bringe. Freilich geschieht die Verwechslung der beiden Zahlen nicht so, dass man sich sagt: 1483 ist 1485, sondern indem man mit dem bestimmten Manne die eine Zahl statt der andern in Beziehung bringt; man vergreift sich gewissermassen in der Wahl der Vorstellung.

Indessen auch diese Form des Irrtums ist Plato nicht unbekannt, und er hat eben jenes Bild des Sichvergreifens selbst gebraucht (p. 199 B). Er vergleicht nämlich unser Gedächtnis mit einem Taubenschlage, dessen Insassen wir zwar besitzen und unser eigen nennen, aber nicht jeden Augenblick haben, zur Verfügung haben; wir müssen sie vielmehr erst wieder einfangen und können dabei nun fehlgreifen und eine andere, als wir wollten, erwischen. Auf Grund dieses treffenden Vergleiches wäre Plato offenbar die Möglichkeit gegeben, auch den Irrtum ohne Wahrnehmung auf das schönste zu erklären. Allein auch dieser Versuch scheitert an der Unkenntnis des Begriffs Urteil, an dem Mangel der Einsicht, dass es wahre und falsche Urteile sind, die es zu erklären gilt, dass Wahrheit und Irrtum in der Combination der Vorstellungselemente zu suchen ist. Denn anstatt anzunehmen, jener Inhalt des Taubenschlags bestehe einfach aus einer Menge von verschiedenen Vorstellungen, von denen jede einzelne für sich weder wahr und falsch ist, oder, was dasselbe bedeutet, die alle wahr sein mögen, die aber in ihrer richtigen oder unrichtigen Verknüpfung wahre oder falsche Urteile ergeben, statt dessen setzt er jedes jener Elemente, aus denen er den Irrtum erklären will, gleich als ein Wissen (ἐπιστήμη), demnach als eine Aussage, als eine Verbindung von Subjekt und Prädikat, und es stellt sich so die Unmöglichkeit heraus, unter lauter Richtigem ein Falsches zu greifen. Aber vielleicht verstand Plato unter ἐπιστήμη nur eine einzelne richtige Vorstellung. Die Vorstellung ist richtig, sofern sie eine Wahrnehmung richtig abbildet. Dann können eben diese an sich wahren Vorstellungen doch richtig oder falsch verbunden werden; Plato aber sucht Wahrheit und Irrtum immer im Einzelnen statt in der Verbindung. Also gerade das Wesentliche des Problems hat Plato nicht erkannt. — Unter lauter Richtigem konnte kein Falsches gegriffen werden: also muss man, meint Theätet, neben den ἐπιστῆμαι noch ἀνεπιστημοσύναι ansetzen. Das wäre nun freilich eine absurde Hypothese. Wie sollte man sich eine solche ἀνεπιστημοσύνη denken, und wo sollte sie herkommen? Es wäre das eine bequeme Art, das Problem zu lösen: es wäre in der ἀνεπιστημοσύνη schon vorausgesetzt, was erklärt werden sollte, eine gar nicht so selten angewandte Methode. Indessen es war von Plato auch nicht viel mehr als ein Scherz. Denn, zeigt Sokrates, wer ein solches Nichtwissen greift, der muss es doch für ein Wissen halten, sonst würde er es nicht wählen. Hält er es aber für ein Wissen, wie kommt er dazu? wie ist diese Verwechslung möglich? wie ist der Irrtum

zu erklären? — So sind wir wieder an dem Punkte angekommen, von dem wir ausgegangen sind. Es war wohl auch, meint Sokrates zum Schluss, ein thörichter Versuch, den Irrtum erklären zu wollen, ehe das Wissen seinem Begriffe nach gefunden war.

So endigt diese ganze lange Untersuchung resultatlos. Oder müssen wir jene schliessenden Worte des Sokrates für ironisch gemeint halten? Sollen wir glauben, Plato sei sich wohl bewusst gewesen, die Sache im wesentlichen aufgehellt zu haben, und überlasse es gewissermassen dem denkenden Leser, sich darnach alles hübsch zurecht zu legen, habe aber selbst aus irgend einem Grunde mit der Sprache nicht ganz herausrücken wollen? Aber was konnte ihn veranlassen, die volle Wahrheit zurückzuhalten? Ist es eines Philosophen würdig Versteckens zu spielen? Das würde man aber Plato zutrauen, wollte man hier, wie auch am Ende des ganzen Dialogs, das negative Fazit, welches da gezogen wird, für nicht ganz ernst gemeint ansehn. Man muss daher im ganzen entschieden denjenigen Forschern Recht geben, welche, wie Zeller, das Resultat ein negatives nennen. Freilich liegt ein Einwand sehr nahe: wie konnte Plato eine Untersuchung schriftlich fixieren und veröffentlichen, die zu keinem Resultate führte? Was gab ihm ein Recht, seinem Publikum solches zu bieten? Was ihn dazu berechtigte, war vor allem die poetische, die dialogische Form. Platos Dialoge sind nicht weniger Kunstwerke als philosophische Lehrschriften; sie geben ein Stück philosophischen Lebens und Denkens, welches schon als solches interessiert. Der Theätet aber gehört gerade zu denjenigen Gesprächen, in welchen das künstlerische Element sich in hervorragender Weise geltend macht. Bewundern wir doch in unserm Dialoge eine feine Charakteristik der redenden Personen, eine leichte und zwanglose und dennoch zielbewusste Führung des Gesprächs, eine bilderreiche, belebte Sprache. Bedeutete so der Dialog auch ohne philosophisches Ergebnis schon künstlerisch etwas, so musste er doch auch philosophisch irgend etwas bedeuten. Diese philosophische Bedeutung liegt nun aber nicht in der Mitteilung fertiger Doktrin, sondern in der Anregung zu philosophischem Denken. Der Philosoph begnügt sich damit anzuregen, statt zu belehren. Nun frägt sich aber immer noch, wie verhält sich Platos eigenste, innerste Meinung zu dem schriftstellerischen Ausdruck seiner Gedanken. Man kann die Frage ein für alle Mal entscheiden. In allen den Fällen, wo uns bei Plato ein negativer Abschluss einer längeren und mit Liebe geführten Untersuchung überrascht, müssen wir annehmen, dass der Philosoph selbst mit sich nicht ganz ins Reine gekommen war. Ein solches Gespräch, das in seinem Verlauf positive Ergebnisse versprochen hat, dann aber negativ abschliesst, ist bei Plato der künstlerische Ausdruck des philosophischen: non liquet. Die Frage lässt kaum eine andere Lösung zu, wenn man sie nur erst in dieser Form als zu lösend in's Auge fasst, wenn man ferner nur die Voraussetzung fallen lässt, als ob ein Plato ja doch im Grunde alles sehr wohl wissen müsse, wenn er auch scheinbar einmal etwas unentschieden lässt. Denn in dieser Voraussetzung liegt unzweifelhaft die eigentlich treibende Kraft, welche so viele Erklärer, welche z. B. auch einen so feinsinnigen Platointerpreten wie Steinhart dazu verführt, überall um jeden Preis einen positiven Kern herausschälen zu wollen. Und doch war sich der Philosoph über die Sache klar, warum in aller Welt lässt er uns an dieser Klarheit nicht teilnehmen? Giebt es für einen Philosophen einen Grund, die Wahrheit zu verhüllen? — Die dialogische Einkleidung und besonders auch der mäeutische Charakter des sokratischen Philosophierens giebt dem Schriftsteller die Möglichkeit, einfach die Gedanken, wie sie seinen Geist beschäftigen, aufzuzeichnen und einem weiteren Kreise zugänglich zu machen, ohne dass die

Gedankenreihen immer zu einem definitiven Abschluss und zu bestimmten Ergebnissen kommen. Es ist in solchem Fall weniger der philosophische Drang, die Wahrheit zu verkünden, der in Plato wirksam ist, als das mehr dichterische Bedürfnis der Objektivierung eines inneren Zustands.

Dies nun auf die Erörterung über den Irrtum angewandt, so darf uns kein Heiligenschein der Autorität abschrecken, einfach und offen zu erklären, dass die Untersuchung über die Möglichkeit der falschen Meinung nichts ist, als ein zwar geistvoller, aber missglückter Versuch, ein Problem zu lösen, zu dessen Lösung dem Philosophen damals, als er den Theätet schrieb, noch die nötige Grundlage, die Einsicht in den Begriff des Urteils, gefehlt hat.. Die Untersuchung als Ganzes ist resultatlos und völlig misslungen; dessen ungeachtet enthält das Räsonnement gewisse Elemente, welche bei der Lösung der Schwierigkeit eine entscheidende Rolle spielen müssen: das ist einmal die Wahrheit, dass es sich beim Irrtum natürlich immer um die Verwechslung zweier positiven Elemente handeln muss; sodann muss man zugeben, dass durch den Vergleich mit dem Taubenschlag eine Art von wirklich stattfindenden Gedächtnisfehlern treffend illustriert wird. Ganz unrichtig ist, dass die Wahrnehmung notwendig beim Irrtum mitspielen müsse, so richtig auch im einzelnen Fall der aus Wahrnehmung entstehende Irrtum erklärt wird. Und diese Erklärung des Irrtums bei Wahrnehmung möchte man nun freilich gerne ausgenommen wissen, wenn Sokrates zum Schluss gesteht, es sei eine Erklärung des Irrtums ohne Kenntnis vom Begriff des Wissens unmöglich. Man könnte nun vielleicht sagen, jene Erklärung des Sokrates beziehe sich auf das Problem des Irrtums im ganzen, jenes aber sei nur ein einzelner Fall. Allein abgesehen davon, dass, wenn das Problem im ganzen dunkel bleibt, der einzelne Fall doch in etwas an dieser Dunkelheit teilhaben muss, so wird jener einzelne Fall bei Plato ja dadurch auf den ganzen Umfang des Problems ausgedehnt, dass die Wahrnehmung für das Zustandekommen des Irrtums für notwendig erklärt wird. Dieser vermeintlichen Einsicht in das Wesen der falschen Meinung gegenüber tritt nun die vorausgehende richtige Erklärung des einzelnen Falls ganz zurück, und, indem es sich zeigt, dass Irrtum auch ohne Wahrnehmung möglich sein muss (196 C), wird mit der als unrichtig sich herausstellenden Verallgemeinerung jenes speziellen Falls auch die Erklärung dieses speziellen Falles selbst der Form nach (in jenen abschliessenden Worten des Sokrates) aufgegeben.

Auf welche Art nun aber zeigte sich für Plato jene Möglichkeit des Irrtums ohne Wahrnehmung? Das haben wir bis jetzt bei Seite gelassen, und es ist hier der Ort, es nachzutragen. Plato nimmt ein beliebiges Beispiel aus dem Gebiete des Rechnens: es komme doch vor, dass einer bei der Addition von fünf und sieben elf statt zwölf herausbringe, und zwar ohne dass dabei irgend welche undeutliche Wahrnehmung mitspiele, wenn es sich also um Addition unbenannter Zahlen handle. Hier liege doch offenbar ein Irrtum im reinen Denken vor. Das Beispiel beweist allerdings schlagend, dass Wahrnehmung kein notwendiges Element des Irrtums ist, und somit geht das oben kaum gewonnene Resultat wieder verloren, genau genommen freilich nicht das ganze, sondern nur jene falsche Consequenz, nicht die Erklärung des einzelnen Falls. Ja, das Schema jener Erklärung lässt sich im Grunde ebenso gut auf unser Rechenexempel anwenden. Schon Peipers (die platonische Erkenntnistheorie 1874 S. 121) bemerkt, dass die beiden Fälle durchaus nicht so verschieden sind, wie sie bei Plato erscheinen. In jenem ersten Beispiel (193 C) handelt es sich um ein Wahrnehmungsbild (Theodoros), dem als einem x statt der richtigen Vorstellung a (Theod.) die unrichtige b (Theätet) zu-

gewiesen werden kann; und es entstand auf solche Weise der Irrtum. Auch in dem zweiten Falle handelt es sich um ein x (= 5+7), nur dass dieses x nicht in der Wahrnehmung gegeben ist, sondern lediglich in der Vorstellung auftritt. Eben das ist aber der Grund, warum Plato das x in dem Rechenexempel völlig übersieht und wieder nur mit zwei Elementen rechnet, wo er mit dreien rechnen musste. In dem ersten Fall drängte sich das x handgreiflich in der Wahrnehmung als ein berechtigtes Element dem Philosophen auf, hier existiert es nur in der Vorstellung und kommt so nicht zu seinem Rechte; ausserdem erscheint x hier gespalten in die Summanden 5 und 7 und wird so gar nicht als Einheit erfasst. Es ist aber die allgemeine Formel des Irrtums, dass mit einem x ein a statt eines b in irgend einer Weise verbunden wird. Waren a und b im ersten Fall durch die Wahrnehmungsbilder Theodoros und Theätetus dargestellt, so werden sie es im zweiten Fall durch die Zahlen 11 und 12. Die Summe von 5 und 7 (x) wird fälschlich als 11 (a) statt als 12 (b) angesetzt. Wo bleibt da die logische Schwierigkeit? Und nur um diese, nicht etwa um eine etwaige psychologische Schwierigkeit handelt es sich für Plato. Psychologisch bleibt freilich immer noch zu erklären, wie es möglich war, 5+7 gleich 11 zu setzen: es geht eben beim Zusammenzählen der Einheiten gewissermassen eine verloren. Plato aber suchte, wie gesagt, nur die logische Formel des Irrtums, und er wollte sie sich construieren aus den Summanden 5 und 7. Er kann nun nicht begreifen, wie aus einem 5, das wir wissen, und einem 7, das wir ebenfalls wissen, ein Nichtwissen hervorgehen soll. Allein abgesehen davon, dass aus zwei Elementen der Irrtum nie zu begreifen ist, sind diese Elemente auch noch unrichtig gewählt. Die Summanden 5 und 7 kommen einzeln gar nicht, sondern nur in ihrer Vereinigung als gesuchte Summe x in Betracht, die beiden andern Elemente (ausser x) sind 11 und 12, die allerdings ebenfalls beide an sich gewusst werden, von denen aber die eine Zahl statt der andern fälschlich als Summe angesetzt, jenem x gleichgesetzt wird. Demnach ist Plato hier vollständig auf falscher Fährte; ja das Bild vom Taubenschlag, mit dem er die Sache dann zu erklären versucht, passt auf den vorliegenden Fall gar nicht. Es kommt allerdings, wie schon angedeutet, zuweilen vor, dass man sich in der Wahl der Vorstellungen gewissermassen vergreift; das geschieht z. B. in dem oben angeführten Fall, wenn ich Luther a. 1485 statt 1483 geboren sein lasse. Das ist dann entweder ein blosses Versprechen, dann verwechsle ich ohne Bewusstsein die Worte, oder aber, und das hatten wir zunächst im Sinn, es ist ein Gedächtnisfehler, vermöge dessen mit Bewusstsein eine vielleicht für ein anderes Ereignis eingeprägte Zahl fälschlich mit der Geburt Luthers in Zusammenhang gebracht wird. Für solche Gedächtnisfehler passt das Bild vom Taubenschlag vortrefflich, nicht aber passt es auf jenes Additionsexempel, bei dem von einem Gedächtnisfehler gar nicht die Rede sein kann. Es ist unmöglich, dass jemand als Summe 12 herausbringt, diesem Begriff 12 aber den Namen 11 giebt mit dem Bewusstsein die Ziffer 11 zu nennen, also nicht aus blossem lapsus linguae. Es ist dies darum unmöglich, weil Begriff und Symbol so eng mit einander verwachsen sind, dass diese Vorstellungen eine unauflösliche Complexion bilden.

So richtig der Philosoph den Irrtum bei Wahrnehmung erklärte, so wenig hat er es verstanden, sich den Irrtum im reinen Denken zurecht zu legen. So wenigstens erscheint die Sache, wenn man das in's Auge fasst, was Plato wirklich sagt und vorbringt. Anders stellt sich die Sache heraus, wenn man mit Peipers zwischen den Zeilen zu lesen versteht (vergl. S. 121). Dann werden wir finden, dass wir sehr im Unrecht sind uns einzubilden, wir würden

mit unserer Erklärung jenes Falles aus der Arithmetik dem grossen Philosophen wohl gar etwas Neues gesagt haben. Nicht im entferntesten, Plato wusste das alles sehr wohl, er hat es nur mehr dem Leser überlassen, die Sache nach seinen Andeutungen sich zusammenzureimen. In der That schiebt Peipers eine Erklärung des Falles in diesem Sinne Plato unter. Aber wenn der Philosoph eine solche Lösung des Problems kennt, warum verschweigt er sie? Ist die Philosophie dazu da, die Wahrheit zu bemänteln? Zeigt sich die Grösse eines Philosophen darin, dass er Räthsel aufgiebt, oder darin, dass er Räthsel lösst? Ist die Philosophie die Sphinx oder ihr Objekt, die Welt? — Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der menschlichen Irrtümer. Man muss sich schon daran gewöhnen, auch einen Plato irren zu sehen.

Nach missglücktem Versuch, den Irrtum zu erklären, kehrt der Philosoph wieder zur Definition des Wissens zurück. Ist das Wissen als ἀληθὴς δόξα genügend bestimmt? Nein; denn es ist auch wahre Meinung denkbar, die nicht auf Wissen beruht. Der Redner vor Gericht, welcher seinen Clienten verteidigt, überredet den Richter mehr, als er ihn überzeugt. Er erweckt in ihm eine Meinung, aber er erzeugt kein Wissen. Denn, um die Unschuld zu „wissen", müsste er den Fall aus eigener Anschauung oder Erfahrung kennen. Gleichwohl kann natürlich jene Meinung richtig, die Unschuld Thatsache sein. Es ist mithin wahre Meinung möglich, die kein Wissen ist. Eine Definition des Wissens verlangt also noch eine differentia specifica der wahren Meinung gegenüber. Demgemäss wird nun der dritte Definitionsversuch gemacht: das Wissen soll sein: ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. Das Wort λόγος ist hier eigentlich unübersetzbar, denn es müsste ein Wort von gleicher Vieldeutigkeit und von der gleichen den einzelnen Bedeutungen nach gefunden werden. Sagt doch Plato selbst, dass unter dem λόγος ein dreifaches verstanden werden könne, wie wir später sehen werden. Man vermutet mit Grund, dass Antisthenes der Urheber der Definition und der daran geknüpften Theorie sei, worüber zuletzt Peipers S. 125 ff. gehandelt hat. Nach dieser Theorie lässt das Einzelne nur Benennung, keine Aussage zu; es hat nur ein ὄνομα, keinen λόγος. Das aus den Elementen Zusammengesetzte dagegen hat einen λόγος, dessen Wesen eben Verknüpfung von Namen, συμπλοκή ὀνομάτων, ist. Die Elemente sind unerkennbar, nur wahrnehmbar, das Zusammengesetzte erst ist erkennbar. Das Wissen ist nun eine mit der Fähigkeit, Rechenschaft davon zu geben, verbundene Kenntnis dieses Zusammengesetzten. Wird dieses dagegen nur ἄνευ λόγου erfasst, so dass gar kein eigentliches Urteilen, sondern nur ein Benennen (ὀνομάζεσθαι μόνον) stattfindet (denn so ist die Stelle 202 B doch wohl zu verstehen), so ist das lediglich ein δοξάζειν, kein ἐπίστασθαι. Das Meinen würde dann also auf einer Übertragung derjenigen Geistesoperation auf das Zusammengesezte beruhen, welche beim Einfachen einzig statthat. Indessen lässt sich vielleicht darüber streiten, ob das Wort λόγος in der Wendung ἄνευ λογου 202 B in demselben Sinne zu nehmen ist, in welchem es oben gebraucht ist, in welchem z. B. 201 E gesagt wird: ὅτι τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα λόγον οὐκ ἔχοι; nur wenn die Bedeutung von λόγος constant ist, muss das δοξάζειν als ein ὀνομάζεσθαι μόνον, als ein blosses Benennen des Zusammengesetzten erklärt werden. Doch die Entscheidung dieser Frage ist für das Ganze des Gedankengangs von keinem Belang; immerhin scheint es gewagt, in den wenigen Sätzen dasselbe Wort in zwiefachem Sinne zu nehmen. Die Hauptsache aber ist, dass das Wissen vor allem durch die Fähigkeit, Rechenschaft zu geben von einer Sache, das Meinen durch den Mangel dieser Fähigkeit charakterisiert wird. Es ist dies nicht die einzige platoni-

sche Stelle, in der der Unterschied in dieser Weise bestimmt wird. Folgende Stellen beweisen zugleich, dass Plato jene vermutlich antisthenische Unterscheidung sich auch wirklich zu eigen gemacht hat: rep. VII. 534: καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι und Symp. 202 A: ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι. Wollen wir einen recht innerlichen, lebendigen Begriff uns verschaffen von dem von Plato statuierten Unterschiede von Meinen und Wissen, so müsseu wir dabei von solchen Stellen ausgehn, welche eine recht deutliche und unzweideutige Sprache zu uns reden. Andere Stellen bestimmen den Unterschied im Zusammenhang des platonischen Systems und weisen dem Wissen das Gebiet der Ideen, dem Meinen das der Dinge, des Vielen zu. Allein damit werden die Arten der Erkenntnis nicht an sich, sondern ihren Objekten nach unterschieden; die Begriffe des Wissens und Meinens selber bleiben dabei eigentlich dunkel. Behalten wir also das ἔχειν λόγον διδόναι als ein unterscheidendes Merkmal des Wissenden im Auge!

Noch etwas wird in jener antisthenischen Theorie nicht ganz klar: was ist unter jenen Elementen (στοιχεῖα) eigentlich zu denken? Zwar giebt uns Plato selbst 202 E zu verstehen, dass alles im Hinblick auf Buchstaben und Silben bez. Worte gesagt sei, was ja der Gebrauch der Worte στοιχεῖα und συλλαβαί schon nahe legt. Allein dies dürfte doch wohl nur das nächstliegende Beispiel, nicht das einzige sein; vielmehr muss die Sache doch noch einen weiteren Hintergrund, eine allgemeinere Bedeutung haben. Genaueres lässt sich darüber auch mit Heranziehung der sonstigen einschlagenden Stellen über Antisthenes kaum ausmachen. Dagegen ist es wichtig sich darüber klar zu werden, worin jene Theorie unmittelbar einleuchtend ist, worin ihr ganzer Schein eigentlich besteht. Er liegt offenbar ja darin, dass das Zusammengesetzte eben in so fern einen λόγος hat, als man sagen kann, es besteht aus diesen und jenen Elementen, während eine s o l c h e Aussage von den Elementen allerdings unmöglich ist. Dem Chemiker sind seine Elemente nicht weiter erkennbar, sofern hier die Begriffe erkennbar und zerlegbar zusammenfallen. Es giebt aber auch noch andere Aussagen von einem Dinge, als nur die, aus welchen Teilen es besteht. Antisthenes fasst offenbar den λόγος einseitig unter dem Gesichtspunkt des Ganzen und seiner Teile auf. Er wurde wohl dazu verführt durch sprachliche Erkenntnis des λόγος als συμπλοκὴ ὀνομάτων, und, indem er Sprachliches und Sachliches sich durchgängig analog dachte, schien ihm jede Aussage der Form nach aus Namen, der Sache nach jedes Gegenständliche aus den den Namen entsprechenden Realitäten zu bestehen.

Ganz unrichtig und unhaltbar aber ist Platos Widerlegung dieser Lehre. Er sagt nämlich, das Ganze sei entweder ein von den Teilen verschiedenes, eine ἰδέα ἀμέριστος (205 C), dann lasse das Ganze als ein einfaches, unteilbares ebensowenig eine Aussage zu wie das einzelne unteilbare Element, oder das Ganze sei lediglich anzusehn als die Summe seiner Teile: dann müsse aber doch ebenfalls vom Ganzen gelten, was von jedem Teile gelte, und es sei die Möglichkeit eines λόγος wiederum ausgeschlossen. Hat das Einfache keine Aussage, so hat das Zusammengesetzte ebenso wenig eine solche. So schliesst Plato, und er giebt damit ein glänzendes Beispiel eines Sophismas. Die Teile sind unerkennbar, also kann doch, wenn man das Unerkennbare addiert, nichts Erkennbares herauskommen! Als ob die Erkennbarkeit eines Ganzen nicht eben in der Möglichkeit bestünde, die Teile anzugeben, aus denen es besteht! Den einzelnen Teil braucht man seinem Wesen nach nicht weiter zu kennen, genug, dass man von seinem Dasein und vor seiner Zugehörigkeit zu den bestimmten Ganzen weiss. Es ist also im Grunde wiederum die Nichtunterscheidung von Wesensinhalt und Daseinsthat-

sache, was auch hier den Trugschluss erzeugt, wie wir dies oben schon einmal gefunden hatten. Aber es ist ein Unterschied, etwas wissen, etwas kennen und Kenntnis von einem Dasein haben. Nun konnte freilich die plumpe Sophistik dieser Beweisführung dem Scharfsinn der Erklärer nicht verborgen bleiben. Allein, wie das so geht, man nennt die Argumentation etwas sophistisch, damit aber ist die Sache auch abgemacht. Es ist aber notwendig, dass man den Irrtum bis an seine Quelle verfolgt, und dass man sich auch nicht scheut, die Consequenzen zu ziehen.

Michelis insbesondere sieht die Unhaltbarkeit der platonischen Argumentation vollkommen ein (Platons Theätet 1881 S. 106), aber er meint, diese Sophistik sei eine bewusste. Ein beliebter Ausweg, um nicht sagen zu müssen: Plato hat geirrt! Es wäre ja auch eine Vermessenheit, einem Plato Fehler zuzumuten, die man heutzutage einem Zeitungsschreiber übel nimmt! Aber man vergisst dabei die Kluft von zwei Jahrtausenden, die uns von Plato trennt, und dass die Menschheit seither immerhin manches lernen konnte. Michelis also behauptet, Sokrates führe den Theätet durch sein Räsonnement „wie ein Heer an der richtigen Einsicht vorüber." Diese richtige Einsicht aber findet er in der Erkenntnis des λόγος als συμπλοκὴ ὀνόματος καὶ ῥήματος. Die Wichtigkeit dieser Erkenntnis für das Irrtumsproblem ist oben genügend erörtert. Was aber der Begriff des Urteils für den Unterschied von Meinen und Wissen ausmachen soll, ist mir gänzlich unerfindlich. Michelis findet in dem Gegensatze von Subjekt und Objekt den des Seins und der Bewegung und kommt so auf Wege, auf die ihm eine exakte Forschung nicht folgen kann. Der platonische λόγος im Sophisten ist durchaus kein so geheimnisvolles Ding, für welches es derjenige zu halten geneigt sein mag, dem der λόγος des Johannesevangeliums am Herzen liegt. Er ist hier einfach der Begriff des Urteils und nichts weiter. In Urteilen bewegt sich aber offenbar auch das Meinen, sonst müsste es gar keinen sprachlichen Ausdruck finden können. Alles Sprechen bewegt sich ja doch in Sätzen, und die Sätze enthalten Urteile. Wenn also Plato selbst 206 D in der Fähigkeit, den Gedanken den sprachlichen Ausdruck zu geben, den Unterschied zwischen Meinen und Wissen nicht finden kann, so ist damit zugleich die Möglichkeit ausgeschlossen, im Begriff des Urteils die Lösung der Frage nach jener Differenz zu finden. Der Unterschied muss irgendwo anders liegen; die Betrachtung des weiteren Gedankengangs soll uns von selber zu dem Punkte führen, auf den es allein ankommt.

Die Theorie des Antisthenes hatte eine subjektive und eine objektive Seite (vergl. Schmidt, Jahrb. 1880 S. 180). Von Seiten des Objektes sollte ein Wissen nur von Zusammengesetztem möglich sein, von Seiten des Subjektes sollte der λόγος der Markstein sein, der das Gebiet des Wissens von dem des Meinens trennt. Die erstere Seite der antisthenischen Ansicht ist zur Genüge besprochen. Es folgt nun bei Plato 206 C ff die Erörterung über den λόγος. Der Autor jener Definition konnte nach Plato dreierlei darunter verstehen: entweder den blossen sprachlichen Ausdruck des Gedankens oder Erklärung als Angabe der Teile oder endlich Definition als Angabe des unterscheidenden Merkmals. Mit welcher Begründung Plato die erste Auffassung verwerfen muss, haben wir oben gesehen; es geschieht gewiss mit gutem Grunde. Auch die zweite Auffassung wird mit folgenden Gründen als unhaltbar aufgegeben. Wissen soll Kenntnis der Teile sein. Jeder hat eine ungefähre Vorstellung von dem, was man einen Wagen nennt; aber nicht jeder weiss die hundert Teile aufzuzählen, die zu einem solchen gehören (207 A ff). Dies letztere ist Sache des Wissenden, des Technikers. Auch

der Nichttechniker kennt zwar gewisse Teile des Wagens, aber nur die äusserlich hervortretenden Hauptteile, nicht alle die kleinen Teile, die man kennen muss, um einen Wagen bauen zu können. Wir, die Laien, besitzen in Beziehung auf den Wagen ebenso wenig Fachkenntnis, als grammatische Kenntnis von einem Worte besitzt, wer dessen Silben aufzählen kann. Wer etwa die Silben des Wortes Θεαίτητος aufzählt und meint, er entfalte damit grammatisches Wissen, macht sich lächerlich. Worin liegt nun das Unwissenschaftliche, das Wertlose dieser seiner Kenntnis? Nach Plato darin, dass er nur die grösseren Teile, die συλλαβαί, nicht die eigentlichen Elemente, die στοιχεῖα kennt. Die eigentlichen Elemente des Wortes unterscheiden sich aber nach Plato von den Silben nur der Grösse nach. Dies zeigt deutlich die Stelle 207 C: τὴν διὰ στοιχείου διέξοδον περὶ ἑκάστου λόγον εἶναι, τὴν δὲ κατὰ συλλαβὰς ἢ καὶ κατὰ μεῖζον ἔτι ἀλογίαν. Das Mangelhafte jener Einteilung in Silben liegt lediglich darin, dass die Teile hier zu gross gegriffen sind. Und doch scheint auch Kenntnis der kleinsten Teile, der Buchstaben, noch kein grammatisches Wissen auszumachen. Wer das Wort Θεαίτητος richtig zu schreiben versteht, kennt offenbar seine στοιχεῖα. Gleichwohl ist es möglich, dass der nämliche Τεόδωρος schreibt statt Θεόδωρος. Schien er eben die Silbe Θε zu kennen, so zeigt er jetzt, dass er doch kein grammatisches Wissen von ihr hat, sonst könnte er sie in dem andern Worte nicht falsch schreiben. Es giebt also eine Kenntnis der Teile, die kein Wissen ist, und es kann mithin hierin nicht das eigentümliche Merkmal des Wissens gefunden werden (208 B).

In dieser Consequenz schüttet nun aber Plato — man verzeihe die triviale Redensart! — das Kind mit dem Bade aus. Es ist ja richtig, Kenntnis der Teile, auch der kleinsten, verbürgt noch nicht in jedem Falle tieferes Wissen. Man muss nicht nur die Teile selbst, man muss auch ihre Bedeutung und das Gesetz ihrer Verknüpfung kennen. Nicht eine Kenntnis der rein äusserlichen Gliederung in Silben, wohl aber Kenntnis der wirklichen Bestandteile eines Wortes, der Teile, aus denen es zusammengesetzt ist, verdient den Namen des grammatischen Wissens. Die Art der Zusammensetzung aber ist gerade dasjenige Moment, welches Plato gänzlich übersieht. Fasst er doch, ganz abgesehen von der Art der Verbindung, nicht einmal die Thatsache der Verknüpfung der Teile zum Ganzen als solche scharf in's Auge. Darum hatte er leugnen müssen, dass von dem Ganzen etwas ausgesagt werden könne, wenn dies von den Teilen nicht möglich war. Weil er die Thatsache der Zusammensetzung nicht als besonderes Moment erkennt, verwirft er jene Aufstellungen des Antisthenes über das Einfache und Zusammengesetzte, weil er die Art der Zusammensetzung nicht berücksichtigt, lässt er sich hier ein richtiges und wichtiges Moment zur Charakterisierung des Unterschieds von Meinen und Wissen entgehen. Die aufgestellte Definition, wonach das Wissen auf Kenntnis der Teile beruhen sollte, durfte er nicht einfach fallen lassen. er musste sie ergänzen. Kenntnis der Bestandteile und ihrer Zusammensetzung ist ein Wissen, welches diesen Namen im Unterschied von oberflächlicher Vorstellung wohl verdient. Dennoch kann man sagen, Plato hatte vielleicht nicht ganz unrecht, jenen Definitionsversuch völlig aufzugeben, weil es ihm darauf ankam, den eigentlichen Hauptunterschied zwischen Wissen und Meinen in seiner Wurzel zu entdecken; ein solcher durchgreifender Hauptunterschied war allerdings in jener zweiten Auslegung des λόγος nicht gefunden.

Die dritte Möglichkeit der Auffassung des λόγος ist nach Plato Angabe des Unterschieds der Dinge oder Begriffe. Die Meinenden wissen die Unterschiede der Dinge nicht anzugeben;

der Wissende scheint dies eben in so fern zu sein, als er sie kennt. Von ferne besehen, scheint diese Unterscheidung zulänglich und treffend, tritt man freilich der Sache näher, meint Sokrates (208 E), so schwindet der trügerische Schein. Gesetzt den Fall, ich kenne den Theätet bloss durch wahre Meinung ohne Kenntnis dessen, wodurch er sich von andern unterscheidet — kenne ich ihn dann überhaupt, wenn ich ihn nicht von andern unterscheiden kann? Man sollte meinen, einen Menschen kennen heisst ungefähr so viel als ihn von andern unterscheiden können. So weit der δόξα überhaupt Kenntnis eines Dings oder einer Person zugeschrieben wird, so weit muss ihr auch ein Unterscheidungsvermögen zukommen. Die Fähigkeit, die Unterschiede der Dinge anzugeben, kann also unmöglich die Grenzscheide zwischen den Gebieten von Wissen und Meinen bilden. Es müsste denn die Differenz weniger in dem Geschäfte des Unterscheidens selbst als an der Art liegen, wie es betrieben wird. Kann doch die δόξα auch beim Unterscheiden immer nur δοξάζειν, die Thätigkeit der ἐπιστήμη beim Unterscheiden ist ein γνῶναι, ein Erkennen, kein Wähnen. Was heisst aber γνῶναι anders als ἐπιστήμην λαβεῖν, was heisst erkennen anders als ein Wissen erwerben? Was ist aber das Wissen? Worin besteht sein Wesen? Das war eben die Frage, welche beantwortet werden sollte. Wir haben einen vergeblichen Versuch gemacht, jenes x zu bestimmen. Der Wert, den wir für x einführen wollten, enthielt selbst wieder das nämliche x. Die Gleichung war identisch. Wie ist der Wert der Unbekannten zu bestimmen?

Wo Plato den Faden abreisst, eben da muss eine produktive Kritik ihn wieder aufnehmen. Um einen Philosophen gründlich zu verstehen, muss man über ihn hinausgehn.

Es ist vollkommen richtig, wir unterscheiden vieles, wovon wir den Unterschied doch nicht anzugeben wissen; wir wissen oft nur, dass wir ein anderes vor uns haben, ohne doch zu wissen, worin es anders ist. Unterscheiden und doch den Unterschied nicht kennen, das schien Plato ein unlöslicher Widerspruch zu sein; er ist es nicht. Wir haben die Lösung schon angedeutet. Warum können wir nun aber oft einen Unterschied, den wir recht wohl fühlen, doch nicht in Worte fassen? weil uns durchaus nicht alles, was wir thun, zum vollen Bewusstsein kommt, und wir nur das aussprechen können, was eine gewisse Klarheitsstufe in unserm Bewusstsein erreicht hat. Sokrates und Theätet sind einander sehr ähnlich. Ich sehe den Theätet, ich weiss bestimmt, es ist nicht Sokrates, den ich vor mir habe, und doch, wenn man mir sagte, er hat ja doch dieselbe Stumpfnase, dieselben hervortretenden Augen, ich wüsste vielleicht keinen Unterschied namhaft zu machen. Trotzdem zweifle ich keinen Augenblick an der Thatsache, dass ich Theätet, nicht Sokrates vor mir sehe. Bei genauerem Nachdenken werde ich freilich wohl Unterschiede zwischen den beiden zu entdecken und auszudrücken im Stand sein, was ich vorher nur dunkel gefühlt habe. Der psychologische Vorgang dabei ist der, dass das Wahrnehmungsbild a zunächst die ähnlichen Erinnerungsbilder a_1 und a_2 hervorruft, von denen dann nur a_1 mit a als congruent völlig verschmelzen kann, während a_2 als nicht ganz congruent zurückgestossen wird. Dabei kommt nun zunächst nur die Thatsache der Verschmelzung von a und a_1 in der Form des Urteils: „Das ist Theätet" und die Thatsache der Zurückstossung von a_2 in dem Urteil: „Das ist nicht Sokrates" zum Bewusstsein. Worin die Nichtcongruenz von a und a_2 liegt, bleibt vorerst im Dunkeln, und es ist ein besonderer Akt der Aufmerksamkeit durch Vergleichung von a und a_2 nötig, um den Unterschied ins Bewusstsein zu erheben. Nur die höchsten Spitzen unserer Gedanken ragen hinein in das volle Sonnenlicht des Bewusstseins; die betretensten Heerstrassen liegen

in einem dämmerigen Halbdunkel, welches ab und zu durch hellere Lichtblicke unterbrochen wird; schwarze Nacht deckt die Abgründe der Tiefe — wird je ein menschliches Auge die Finsternis durchdringen? — Soweit das Sonnenlicht reicht, so weit reicht das Gebiet des ἐπιστήμη; die Dämmerung, das Halbdunkel, ist die Sphäre der platonischen δόξα. In dem Gegensatze des Bewussten und Unbewussten (bezw. Halbbewussten) wurzelt der ganze Unterschied von Wissen und Meinen. Dieser Gegensatz ist in dieser Form, in dem Grade logischer Klarheit, mit dem ihn unsere Ausdrücke „bewusst und unbewusst" bezeichnen, nicht nur Plato und Sokrates, sondern der alten Philosophie überhaupt unbekannt. Im Theätet aber ist Plato nahe genug daran, ihn zu erfassen. Die letzte Wendung des Dialogs, mit der der Philosoph sich anschickt, den Unterschied der beiden Erkenntnisarten in dem wie? des Erkennens statt in dem was? zu suchen, lenkt eigentlich auf die richtige Bahn ein. Vorher suchte Plato die Differenz in dem Objekt statt in der Art der darauf gerichteten Thätigkeit. Angabe der Teile oder der Unterschiede sollte das Wesen des Wissens, des tieferen Erkennens ausmachen. Er suchte den Punkt, auf den es ankommt, in einer ganz falschen Ebene; kein Wunder, dass er ihn nicht fand. Gerade aber dieses Unterschieben des Gegenstands an Stelle der darauf bezüglichen Thätigkeit selbst ist bezeichnend für eine Denkweise, welche immerhin noch etwas am Conkreten klebt. So hatte Plato eben nur die Teile des Ganzen selbst gesehen und es nicht vermocht, die Art ihrer Zusammensetzung als ein Verschiedenes davon zu trennen; auch hier hat er das Abstrakte vom Conkreten nicht, wie er musste, losgelöst. Die Kategorieen von Thätigkeit und Objekt, von Ding und Beziehung sind noch nicht scharf geschieden. So gelingt es Plato nicht, den Gegensatz in seiner Tiefe zu fassen, und ebenso wenig als im Theätet hat er in irgend einer andern seiner Schriften ihn in seinem innersten Wesen ergriffen. Der negative Schluss des Dialogs ist also durchaus notwendig und durchaus ernst gemeint. Der Philosoph fühlt, dass in dem Problem noch ein ungelöster Rest zum mindesten zurückbleibt, und er setzt den Griffel ab in dem Bewusstsein, den wichtigen Unterschied, dem seine Untersuchung galt, nicht völlig aufgehellt zu haben. Dabei ist die offenbar empirisch gebildete Voraussetzung Platos von einem durchgreifenden Unterschiede zwischen Wissen und Meinen selbst das beste Beispiel einer δόξα, welche wohl ahnt und fühlt, aber nicht klar erkennt, und wie es unserm Philosophen nicht gelingt, diese dunkle δόξα ins helle Licht des Bewusstseins zu erheben und so zur ἐπιστήμη zu machen, so erscheint ihm wohl der Gegensatz von Wissen und Meinen, wie weiterhin der von Ding und Begriff (Idee), als ein zu sehr durchgreifender und absoluter, als dass überhaupt ein Uebergang vom einen zum andern möglich sein könnte. Und doch ist dieser Gegensatz so sehr vermittelt, dass wir oft bei unsern Gedanken beobachten können, wie sich ein solcher durch die Stufe der δόξα hindurch zur ἐπιστήμη entwickelt. Dunkel dämmern die Gedanken erst in unserm Geiste auf; viele Menschen lassen sie gar nicht zum vollen Lichte auftauchen, und, indem sie schon einen Ausdruck für sie finden, ehe sie noch ganz ausgereift sind, lassen sie dieselben in dieser halbreifen Form liegen: das sind die δοξασταί. Aber wie der Schmetterling aus der Puppe, entwickelt sich das Wissen aus dem Meinen, das Denken aus dem Fühlen und Ahnen. Die mäeutische Kunst des Sokrates besteht eben darin, diese Puppe zum Schmetterling werden zu lassen. Was Dunkel in der Seele liegt, Sokrates zieht es ans Licht und im Sonnenlichte des Bewusstseins prüft er die Berechtigung der neu erschienenen Existenz. Es ist merkwürdig genug, dass in der ganzen Auseinandersetzung über die Mäeutik (149—151 D) Plato im Grunde mit eben jenem

Gegensatz des Bewussten und Unbewussten eigentlich operirt, den er nur auf den Unterschied von δόξα und ἐπιστήμη anzuwenden brauchte, um das Problem zu lösen, dem die ganze Untersuchung gilt. Jene ganze Anschauung des Sokrates aber hinwiederum von seiner geistigen Hebammenkunst ist selbst ein schönes Beispiel einer δόξα, in deren Wesen es liegt, eine halbklare Einsicht in ein in sich klares Bild zu fassen, wobei dann der „Meinende“ in der Klarheit des Bildes eine Beruhigung findet, welche die eigentliche Einsicht selbst als halbklar nicht gewähren kann. Dass aber jene Anschauung des Sokrates nur eine halbklare war, indem jener zu Grunde liegende Gegensatz des Bewussten und Unbewussten eben nicht klar zum Bewusstsein kam, beweist eben die Nichtanwendung dieses Gegensatzes auf das Grundproblem des Unterschieds von Meinen und Wissen.

Die Definitionen des Wissens als Kenntnis der Teile und als Kenntnis der Unterschiede sind Ahnungen der wahren Natur des Wissens als der bewussten Einsicht im Gegensatze zum blinden Raten. Die Teile nämlich und die Differenzen sind diejenigen Punkte, welche dem Meinenden vielfach dunkel bleiben, während der Wissende sie eben zu Objekten seiner bewussten Thätigkeit hat. Freilich der wichtigste Punkt ist dabei übergangen, nämlich die Kenntnis der Gründe, als welche das Wissen anderwärts hingestellt wird (vergl. Meno 98 A). Die Gründe der Dinge sind es vor allem, worauf sich unsere bewusste Geistesthätigkeit richtet, deren Resultat dann die ἐπιστήμη, die mit Bewusstsein verbundene, klare Einsicht ist. Am nächsten kommt unserem Begriffe der bewussten Geistesthätigkeit die platonische Erklärung an den Stellen, wo von einem Rechenschaftgeben die Rede ist, wie in unserm Dialog an der oben hervorgehobenen Stelle 202 C. Der Wissende muss sich von der Sache Rechenschaft geben können; das kann er aber, sobald er eine zu klarem Bewusstsein vorgedrungene Kenntnis des Gegenstandes hat. Alle jene wackern Männer, welche Sokrates, wie er von sich in der Apologie erzählt, des Nichtwissens überführt (Apol. p. 21 u. 22), besitzen eine solche bewusste Einsicht nicht, vielmehr haben sie nur unbewusstes oder halb unbewusstes, instinktives Können, welches zwar den grössten praktischen, aber allerdings gar keinen philosophischen Wert hat. Dieses mehr instinktive Können gilt dem Sokrates und Plato gar nicht als ein Wissen, es ist ihnen ein reines Nichtwissen. Damit unterschätzen sie aber den Wert und die Bedeutung des Unbewussten gewaltig, in dessen dunklem Schosse die Wurzeln fast aller unsrer Gedanken liegen. Denn das Unbewusste und das Halbbewusste, die Dumpfheit, wie Göthe jenen dämmerigen Zustand unserer Seele nennt, jene Art des Denkens, welche dem Fühlen näher steht, jenes intuitive Schauen der Wahrheit und Schönheit von dem Instinkt der Frauen in den Kleinigkeiten des Lebens bis zur höchsten künstlerischen Produktion, bis zum tiefsten spekulativen Gedanken, dieses Unbewusste beherrscht unser ganzes Leben und Handeln, ist aber zugleich auch der Mutterschoss jeder genialen Leistung, jeder schöpferischen Idee. Im Bewusstsein vollendet sich im allgemeinen nur, was im Unbewussten begonnen hat, und die Logik ist mehr dazu da, Gefundenes nachträglich mit Gründen auszustatten, indem das vorher Unbewusste nun mit einer gewissen Anstrengung ins Bewusstsein erhoben wird, als Gedanken wirklich zu produzieren. Hätte der Mensch nichts als sein bischen Logik, er käme wahrlich nicht weit damit; denn die logische Begründung ist nicht der wirkliche Fund eines Gedankens, und so vieles, was sich später als lederne Logik giebt, war ursprünglich nichts als ein guter Einfall, der leicht und mühelos, eine fertige Minerva, dem Haupte des Forschers entsprungen ist.

Verstehn wir nun aber unter δόξα im Gegensatz zur ἐπιστήμη die sich ihrer Gründe oder auch ihres Gegenstandes selbst nicht oder nicht klar bewusste Meinung, so leuchtet ein, wie in dieses Gebiet vor allem auch die Rhetorik und die vor Gericht und zwar vor athenischen Gerichten üblichen Beweisführungen gerechnet werden müssen. Denn dieses Beispiel führt Plato an der wichtigen Stelle an, wo er die Definition der ἐπιστήμη als ἀληθὴς δόξα zurückweist. Dem Rhetor kommt es nach Plato lediglich darauf an zu überreden, nicht zu überzeugen; er geht bloss darauf aus eine δόξα hervorzurufen. Zumal nun wenn die Sache, die er vertritt, eine schlechte ist, so wird er diese δόξα dadurch hervorbringen, dass er den Sachverhalt mehr verdunkelt als erhellt, die Sache mehr verwirrt als auflöst, er wird mehr auf das Gefühl als auf den Verstand wirken, wie Äschines im Gegensatze zu Demosthenes, kurz er wird mehr auf den Instinkt, auf das Unbewusste bei seinen Hörern einwirken, als auf das Bewusste, die Reflexion, die helle Einsicht.

Wie hat man sich nun bisher mit dem letzten Teile unseres Dialogs und mit dem negativen Resultat desselben abgefunden, da man den jenen beiden Erkenntnisarten zu Grunde liegenden Gegensatz des Bewussten und Unbewussten teils gar nicht ahnte, teils wenigstens nicht mit voller Klarheit erkannte? Steinhart kommt der Wahrheit an einer Stelle seiner Einleitung sehr nahe (S. 71), schliesslich aber setzt er das Meinen der Verstandesreflexion und das Wissen der Vernunfterkenntnis gleich und führt so einen unklaren Gegensatz auf einen völlig dunkeln zurück. Die am nächsten liegende und wohl auch die herrschende Ansicht ist diejenige, welche auf die Ideenlehre abzielt und der Schmidt in Fleckeis. Jahrb. 1880 S. 83 folgenden Ausdruck verleiht: „Welche Definition gemeint sei, kann nicht zweifelhaft sein; denn da sich in dem Gespräche weder Wahrnehmung noch richtige Vorstellung, noch endlich Begriffsbestimmung als genügende Definitionen erweisen, so bleibt als die Plato vorschwebende und seiner Philosophie allein angemessene keine andere übrig, als eine auf die Idee, d. h. auf die Wirklichkeit des Begriffs oder das ihm zu Grunde liegende wirkliche und wahrhafte Sein gerichtete.“ Nun ist zwar richtig, dass Plato späterhin der ἐπιστήμη die Welt der Ideen und der δόξα die Welt der materiellen Dinge als eigentümliche Objekte zuweist. Allein die Form, in welcher das Problem im Theätet angegriffen ist, verlangt eine andere Lösung. Denn fassen wir mit Schmidt die Sache so, dass Plato am Schluss des Dialogs die Definition des Wissens als Begriffsbestimmung als unzulänglich erkennt, so kommen wir auch keinen Schritt weiter, wenn wir nun statt Begriffsbestimmung Erkenntnis der Ideen setzen. Denn ist die Idee nichts anderes als der als wirklich hypostasierte Begriff, so ist zunächst gar nicht einzusehen, was Bestimmung des Begriffs anderes sein soll als Erkenntnis der Ideen. Man muss schon die Lehre von der Wiedererinnerung hereinziehen, um das auf die Idee gerichtete Wissen nun freilich in einem ganz andern Lichte erscheinen zu lassen. In der That kann man wohl sagen, dass Plato später das Problem des Theätet durch jene Lehre von der Wiedererinnerung unserer Seele an die in einem früheren Leben geschauten Ideen gelöst zu haben glauben konnte. Allein mit jener Annahme einer ἀνάμνησις ist nicht nur die psychologische Frage nach dem Unterschied von Wissen und Meinen, sondern zugleich das ganze erkenntniskritische Problem gelöst. Die Frage, ob es überhaupt ein Wissen giebt, ist offenbar erkenntniskritisch; die Frage, wie sich das Wissen von den niedern Erkenntnisarten unterscheidet, ist zunächst bloss psychologisch. Nun sind freilich die Fragen der Theätet keineswegs rein psychologisch, vielmehr ist das Psychologische mit dem Erkenntniskritischen hier in

eigentümlicher Weise gemischt. Denn indem sich auf die Frage, was das Wissen sei. als erste Antwort der Satz: „das Wissen ist Wahrnehmung“ darbietet, wird es zweifelhaft, ob es überhaupt ein sicheres Wissen giebt, und dadurch erhält der erste Teil des Gesprächs einen entschieden erkenntnistheoretischen Charakter. Nachdem sodann aber nachgewiesen ist, dass es noch eine höhere Seelenthätigkeit als die blosse Wahrnehmung giebt, nämlich die δόξα, ist das erkenntniskritische Interesse erschöpft und macht wieder dem psychologischen Platz in der erneuerten Frage, was nun eigentlich wahres Wissen sei. Dass ein solches möglich ist, wird dabei vorausgesetzt, als ob die Sache dadurch schon entschieden wäre, dass überhaupt ein über der Wahrnehmung stehendes Erkennen nachgewiesen ist. So kommt es, dass der Theätet erkenntniskritisch beginnt, aber psychologisch schliesst. Auf diesen psychologischen Schluss aber, welcher die Möglichkeit des Wissens voraussetzt und nach dem Wesen desselben fragt, passt schlecht eine Lösung, welche eben diese Möglichkeit erklären will; dies geschieht aber durch die Lehre von der ἀνάμνησις. Ausserdem aber wie kann Plato im Theätet eine Lehre voraussetzen, die er im Phädon und Menon ausführt und begründet? Konnte er gar diese Lösung dem Leser überlassen?! Daran ist nun gar nicht zu denken. Dieser Fall käme ja überhaupt nur dann als möglich in Betracht, wenn jene Lehre gewissermassen in der Verlängerung der Linie läge, welche den Gedankengang des Theätet in seinem letzten Teil bezeichnet. Es ist aber unverkennbar ein ganz anderes Ziel, auf welches Plato in unserm Dialog lossteuert. Mit dem Hinweis auf die Ideenlehre ist also für das Verständnis des Gesprächs gar nichts gethan.

Peipers stellt als Resultat des Dialogs S. 171 Folgendes fest: „Wissen ist Begriffsbestimmung mit Angabe der differentia specifica“. „Darin allerdings“, sagt er S. 175, „ist das Resultat des Dialogs negativ: wie der erste Definitionsversuch fehlschlug, so auch die beiden andern, die es (das Wissen) als eine irgend wie geartete Vorstellung zu definieren suchten.“ Dabei bleibt das Verhältnis von Negativität und Positivität im Resultat des Dialogs einigermassen unklar. Auch der dritte Definitionsversuch hat fehlgeschlagen, dies giebt Peipers zu; damit giebt er aber nichts anderes zu als dass der λόγος in der Angabe des Unterschieds nicht bestehen, dass Angabe des Unterschieds niemals das Wesen des Wissens ausmachen kann. Und doch bildet eben diese Hervorhebung des Unterschieds ein wesentliches Moment bei der Begriffsbestimmung und wird von Peipers ausdrücklich als solches zur Geltung gebracht. Gleichwohl scheint etwas Wahres daran zu sein, wenn Peipers das Wissen im Sinne des Theätet als Begriffsbestimmung bezeichnet. In der That ist Begriffsbestimmung nichts, was in das Gebint der δόξα gehört. Denn Begriffsbestimmung ist eine in eminentem Masse bewusste Geistesthätigkeit. Einen Begriff definieren heisst nichts anderes als eine Vorstellung aus dem Halbdunkel des gewöhnlichen Vorstellens in's helle Licht des philosophischen Bewusstseins erheben. Einen Begriff bestimmen heisst seine wesentlichen Merkmale angeben. Um sie aber angeben zu können, muss man sich ihrer zuerst bewusst werden. Ein Begriff ist das ins Bewusstsein erhobene Wesentliche eines Dings. Darin liegen nun aber zwei verschiedene Momente: erstens Erkenntnis des Wesentlichen und zweitens klares Bewusstsein dieser Erkenntnis. Nun kann das Wesentliche erkennen in seiner Weise auch der Meinende, auch er kann herausfühlen, worauf es im gegebenen Falle wesentlich ankommt. In diesem Moment kann also das Unterscheidende des Wissens nicht liegen: es liegt in dem andern Moment. Das Wissen im Unterschied vom Meinen ist in dem Plato vorschwebenden, aber nie von ihm

ergriffenen Sinne nur eine solche Erkenntnis, welche in allen ihren Teilen und mit allen ihren Gründen zu vollem Bewusstsein durchgedrungen ist.

Diesen Unterschied zwischen Meinen und Wissen hat Plato empirisch aus der Erfahrung aufgenommen. Es ist keine philosophische Konstruktion, sondern eine psychologische Thatsache. Es ist der Unterschied zwischen philosophischem und vulgärem Denken, zwischen dem Instinkt des Praktikers und der bewussten Einsicht des Theoretikers, zwischen intellektuellem Fühlen und klarem Denken. Es erübrigt noch die wichtigsten platonischen Stellen über δόξα und ἐπιστήμη zusammenzutragen. Ihre Aufzählung wird zeigen, wie Plato immer neue Wendungen findet, mit denen er das Wesen des Meinens und Wissens charakterisiert. Dies ist aber eben der beste Beweiss dafür, dass der Unterschied kein gemachter ict, sondern dass er eine Wahrheit enthält, die sich, zumal solang ihr eigentlicher Kern noch nicht entdeckt ist, immer wieder in einem neuen Lichte zeigt. Die Stellen bestätigen ferner alle unsere Auffassung der Sache, wie wir sie oben entwickelt haben. — Der Wissende kann über eine Behauptung Rechenschaft geben vergl. Theätet 202 C, Sympos. 302 A: ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, de rep VII. 534 B: καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι. Wovon giebt nun der Wissende vorzugsweise Rechenschaft? Von den Gründen der Dinge vergl. Meno 98 A: αἰτίας λογισμῷ, Gorg 465 A: ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν, wo die ἐμπειρία der δόξα und die τέχνη der ἐπιστήμη gleich zu setzen ist. Wem die ἐπιστήμη lediglich Begriffsbestimmung ist, der muss schon mit Peipers (S. 622 und 626) den Begriff, das Allgemeine als Grund des Besondern fassen, um solche Stellen zu erklären. Eine solche Erklärung ist aber immer eine gezwungene; denn jene Stellen enthalten gar keine Andeutung nach dieser Richtung hin. Das Meinen ist ferner ein Mittelding zwischen Wissen und Nichtwissen, also offenbar ein Halbwissen, ein halb unbewusstes Wissen vergl. Symp. 202 A: μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας und de rep. V, 478 D: μεταξὺ ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης. Wissen und Meinen verhält sich zu einander wie Wachen und Träumen vergl. de rep. V, 476 C. Die richtig Meinenden gleichen den Blinden, die mit geschlossenen Augen ihren Weg gehn vergl. de rep. VI, 506 C. Von den Stellen, welche auf die Idee als Gegenstand des Wissens hinweisen, sei die wichtige Stelle de rep. V, 479 hervorgehoben. Die δόξα kennt nur τὰ καλά, nur die ἐπιστήμη richtet sich auf αὐτὸ τό καλόν. Den gemeinen Verstand beschäftigt nur das einzelne Schöne; der Philosoph sucht den Begriff des Schönen selbst. Die Richtung auf Begriffe ist in der That ebenfalls ein Merkmal des höheren Denkens. So könnte es also scheinen, als sei die Peipers'sche Definition des Wissens als Begriffsbestimmung doch vorzuziehen. Und doch zeigt es sich gerade hier wieder, wie viel tiefer der Gegensatz des Bewussten und Unbewussten reicht. Denn die eigentümliche Schwierigkeit einer solchen Erkenntnis der Idee des Schönen liegt gar nicht in der Erkenntnis des Allgemeinen, sondern in dem Sichbewusstwerden dessen, was uns das Schöne im einzelnen Fall schön macht, was eigentlich diesen Eindruck in uns hervorbringt, dem das Urteil: „Das ist schön" den sprachlichen Ausdruck verleiht. Die Vergleichung der einzelnen Fälle und die Ableitung des Allgemeinen ist ein Erkenntnisakt von gänzlich sekundärer Bedeutung.

Um nun jenen eigentlichen Kernpunkt der Differenz von Wissen und Meinen zu finden, brauchte Plato den eingeschlagenen Weg einer Erklärung des vermutlich antisthenischen: ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου gar nicht zu verlassen. Denn offenbar steckt in dem Worte λογος etwas von unserm Begriff des Bewusstseins, aber freilich, wenn dies so ist, so ist diese tiefste Bedeutung des Wortes doch durch die andern mehr an der Oberfläche liegenden derart ver-

deckt und verschleiert, dass jener innerste Sinn kaum kenntlich wird. Angenommen aber, Plato entdeckte als das Unterscheidende des Wissens das, was wir heute Bewusstsein nennen, so wäre es doch vielleicht recht schwer für ihn gewesen, nur unzweideutig auszudrücken, was er meinte. Wo aber die Sprache dem Gedanken nicht zu Hilfe kommt, gelangt dieser viel schwerer zur Klarheit. Es ist daher nicht allzusehr zu verwundern, dass Plato eine Unterscheidung, die uns sich aufdrängt, nicht gefunden hat.